

**El fin último aristotélico y el sumo bien kantiano:
Una visión comparada**

*The Aristotelian and Kantian ethics from
the Highest Good perspective*

CÉSAR CASIMIRO ELENA

Universidad Cardenal Herrera-CEU, España

Reseña de: Aufderheide, J. & Bader R.B. (ed.): *The Highest Good in Aristotle & Kant*, Oxford University Press, Oxford, 2015 pp. 245. ISBN: 978-0-19-871401-9.

La obra que nos ocupa es una compilación de artículos en torno al bien supremo en Aristóteles y Kant. Buena parte proceden de la conferencia que tuvo lugar en la universidad de St. Andrew en el año 2010 con el título: “Kant and Aristotle and the Highest Good”. Dicha recopilación, según sus editores Aufderheide y Bader, permite al lector especializado acercarse a un campo temático de la filosofía moral, que no había sido especial objeto de atención al comparar la ética kantiana y la aristotélica. Los estudiosos contemporáneos de la ética aristotélica habrían estado sobre todo preocupados por la teoría de la acción y de la virtud y los de la ética kantiana por la cuestión de la universalidad y la dignidad. Opinión cuestionable, ya que ignora el interés permanente de la exégesis aristotélica por el fin último, de Ackrill, Monan, Nussbaum o Ursula Wolff; y de la kantiana por el Sumo Bien, Friedman o Düsing. Incluso la comparación de ambas visiones ha sido profundamente tratada por Engstrom, Höffe o Korsgaard.

Declaran los compiladores, que la comparación de ambas éticas desde esta perspectiva permite afrontar sus relaciones más allá de la mera confrontación entre deontologismo y eudemonismo. El lector encontrará, no obstante, profundas diferencias entre los diez artículos. No solo, evidentemente, por sus diferentes perspectivas analíticas, sino por su propio objeto de estudio. Reúne además a un elenco de estudiosos de la ética aristotélica y kantiana del ámbito anglosajón en su mayoría, a los que debemos estudios de referencia en el campo de la teoría de la acción como los del profesor Charles o la profesora Frede, de las relaciones entre felicidad y razonamiento práctico como Engstrom,

de los criterios de conmensurabilidad de los bienes como Shields o de la condicionalidad como Barney, por poner algunos ejemplos. Poder disponer del fruto de su trabajo en una perspectiva de conjunto es por sí mismo un acontecimiento para cualquier estudioso de la ética.

Sólo dos de ellos, el de Louden¹ y el de Engstrom², se ocupan estrictamente de la comparación entre ambas concepciones del sumo bien, el de Barney³ lo hace parcialmente y el resto se divide entre los que afrontan la cuestión en la ética aristotélica, Aufderheide⁴, Charles⁵, Shields⁶ y Frede⁷, y los que lo hacen en la ética kantiana, Bader⁸, Sussman⁹ y Timmermann¹⁰. Pero todos, de una manera u otra, conectan ambas visiones y el eje en torno al cual giran son las relaciones entre virtud ética y felicidad, salvo posiblemente el artículo de Sussman, que no obstante tiene un gran interés para el estudio del Sumo Bien en la ética kantiana y el de Frede que lo tiene en el ámbito de los estudios aristotélicos, especialmente iluminador su análisis del papel del deseo y del razonamiento práctico en la teoría de la acción.

La declaración de intenciones de la introducción, la de plantear las relaciones entre Kant y Aristóteles desde la perspectiva del sumo bien, del fin último, se ve ampliamente cumplida. Engstrom es el que destaca de manera más clara los puntos de conexión. Partiendo de su preocupación por la recuperación del pensamiento práctico, considera que tanto la propuesta kantiana como la aristotélica tienen un claro perfil cognitivista. Afirma que la oposición entre deontologismo y teleologismo se ha exagerado injustificadamente, ya que la crítica kantiana al teleologismo no afecta a Aristóteles. La ética aristotélica no plantea que el fin de la acción se establezca teóricamente, como los estoicos, ni

¹Louden, R.B. (2015), "The end of all human action/The final object of all my conduct: Aristotle and Kant on the Highest Good", en J. Aufderheide & R.M. Bader, (coord.), *The Highest Good in Aristotle & Kant*, Oxford University Press, United Kingdom, pp. 112-128.

² Engstrom, S. (2015), "The Complete Object of Practical Knowledge", en J. Aufderheide & R.M. Bader, (coord.), *The Highest Good in Aristotle & Kant*, Oxford University Press, United Kingdom, pp. 129-157.

³ Barney, R. (2015), "The Inner Voice. Kant on Conditionality and God as Cause", en J. Aufderheide & R.M. Bader, (coord.), *The Highest Good in Aristotle & Kant*, Oxford University Press, United Kingdom, pp. 158-182.

⁴ Aufderheide, J. (2015), "The Content of Happiness: A New Case for Theōria", en J. Aufderheide & R.M. Bader, (coord.), *The Highest Good in Aristotle & Kant*, Oxford University Press, United Kingdom, pp. 36-59.

⁵ Charles, D. (2015), "Aristotle on the Highest Good: A New Approach", en J. Aufderheide & R.M. Bader, (coord.), *The Highest Good in Aristotle & Kant*, Oxford University Press, United Kingdom, pp. 60-82.

⁶ Shields, Ch. (2015), "The *Summum Bonum* in Aristotle's Thics: Fractured Goodness", en J. Aufderheide & R.M. Bader, (coord.), *The Highest Good in Aristotle & Kant*, Oxford University Press, United Kingdom, pp. 83-111.

⁷ Frede, D. (2015), "Determining the Good in Action: Wish, Deliberation, and Choice", en J. Aufderheide & R.M. Bader, (coord.), *The Highest Good in Aristotle & Kant*, Oxford University Press, United Kingdom, pp. 15-35.

⁸ Bader, R.M. (2015), "Kant's Theorie of the Highest Good", en J. Aufderheide & R.M. Bader, (coord.), *The Highest Good in Aristotle & Kant*, Oxford University Press, United Kingdom, pp. 183-213.

⁹ Sussman, D. (2015), "The Highest Good: Who Needs It?", en J. Aufderheide & R.M. Bader, (coord.), *The Highest Good in Aristotle & Kant*, Oxford University Press, United Kingdom, pp. 214-228.

¹⁰ Timmermann, J. (2015), "Why Some Things Must Remain Unknown: Kant on Faith, Moral Motivation, and the Highest Good", en J. Aufderheide & R.M. Bader, (coord.), *The Highest Good in Aristotle & Kant*, Oxford University Press, United Kingdom, pp. 229-242.

empíricamente, como los epicúreos, verdaderos destinatarios de la crítica. Aunque Aristóteles, según Engstrom, considera el deseo del fin como causa de la acción, no es menos cierto que su determinación proviene del razonamiento práctico y no del propio objeto del deseo o de la razón teórica. Ni el argumento del *ergon* de la *Ética Nicomáquea* (1098 a 14-16) supone una apuesta por el razonamiento teórico sino por el práctico, ya que está en conexión con la dimensión desiderativa *que escucha la razón*, ni tampoco su doctrina de la felicidad, aunque señale que la felicidad sea en sentido propio la actividad contemplativa. Engstrom articula brevemente una explicación de las relaciones entre moralidad y contemplación, que posibilita la prevalencia del razonamiento práctico. La contemplación sería una condición formal del razonamiento práctico y no una actividad externa de rango superior. La virtud ética sería el eje de la doctrina de la felicidad y condición del resto de bienes, lo que estaría en sintonía con la concepción kantiana de las relaciones de condicionalidad entre virtud y felicidad.

Louden se aleja de esta visión conciliadora entre ambas concepciones. Aun reconociendo ciertas conexiones, resalta con claridad las profundas diferencias. Compartirían una visión racional de la estructuración de la vida práctica. El Sumo Bien da coherencia y orden, estructura el resto de los bienes en un plan de vida racional. Ni para Aristóteles ni para Kant debe existir una fuente heterónoma de determinación de los bienes. No obstante, las diferencias son más profundas que las similitudes. De su pormenorizado análisis cabe destacar al menos tres: 1-Mientras que Aristóteles establece una pluralidad de virtudes éticas; Kant la niega. 2- Mientras que los bienes exteriores juegan un papel en el ejercicio de la virtud ética aristotélica; en Kant no lo hacen. 3- Mientras que en Kant Dios juega un papel crucial, ya que garantiza la conexión entre virtud y felicidad, por eso la necesidad de postularlo; en Aristóteles, aun siendo la ejemplificación de la actividad perfecta, no tiene ningún papel en la determinación de la vida feliz, que se mueve en el límite de la inmanencia de la polis.

Aunque los artículos de Aufderheide y Charles no establecen una conexión directa con la visión kantiana, sí que lo hacen indirectamente. Aufderheide articula una renovada defensa de la denominada interpretación dominante¹¹. La felicidad consistiría solo en la actividad contemplativa y, por lo tanto, critica la visión inclusivista dominante, que considera que es un conjunto heterogéneo de bienes. Centra su análisis en el capítulo 12 del libro I de la *Ética a Nicómaco*, donde se establecen las diferencias entre los fines o tipos de vida que merecen elogio y los que merecen honor. Solo la actividad perfecta merece honor, por lo que es un indicativo de que la virtud ética, digna de ser elogiada, no es un tipo de actividad perfecta. Tal título le corresponde solo a la contemplación. Aufderheide cuestiona el planteamiento de Engstrom, al negar a la virtud ética el papel de condicionante, de criterio respecto de los otros bienes. La conexión planteada por Engstrom con la visión kantiana queda radicalmente cuestionada. No solo eso, sino que

¹¹ Tanto Aufderheide como Charles utilizan la denominación para estas dos posiciones que Hardie estableció (Hardie, W.F.R. (1967), "The Final Good in Aristotle's Ethics", en: J.M.E. Moravcsik, (coord.), *Aristotle*, London Pallgrave Macmillan, pp. 297-322.)

además tiene una gran importancia para la propia doctrina aristotélica de la virtud ética, ya que Aristóteles no podría justificar su carácter absoluto, al estar en función de la actividad contemplativa.

No obstante, Engstrom al reducir la contemplación a un factor formal interno de la virtud ética, traspasa sin duda los límites del planteamiento aristotélico, pero presenta una opción interpretativa¹², que es la que Charles¹³ desarrolla en su artículo. Presenta, partiendo de esta perspectiva analítica, una tercera vía interpretativa, que se aleja tanto del planteamiento inclusivista, la mera colección acumulativa de bienes, como del dominante, un único bien. La felicidad consistiría en un conjunto de bienes, presididos por la contemplación, preeminente jerárquicamente, con la que tienen una relación de dependencia. Se trataría de una pluralidad organizada y no acumulativa. La clave reside en la especificación del tipo de relación que mantiene esa pluralidad con la contemplación. Todos los “componentes” de la felicidad serían instancias de la contemplación y, precisamente por tener ese tipo de relación, formarían parte de la misma. Comparten una forma de deseabilidad. No se trataría de un tipo de relación unívoca, sino analógica o focal. Así, la virtud ética es una instancia de la contemplación, ya que consiste en la búsqueda de la verdad en el ámbito práctico; pero no es la misma relación que la que tiene la amistad con la contemplación. Evidentemente, el problema es especificar el carácter de esta geometría variable. No se trata solo de un problema interno del análisis de Charles, sino que es propio de la reflexión aristotélica, presente en su crítica a la teoría de las ideas platónicas. Plantear una relación unívoca sería reproducir los errores del platonismo, pero también niega que se trate de una relación homónima. Aristóteles parece que se decanta por la analogía, pero deja la cuestión abierta (1096 b 27-30). Eso sí, los componentes de la felicidad están conectados entre sí en tanto que casos de excelente actividad. La lectura de Charles no permite, sin embargo, establecer como hace Engstrom el carácter preeminente y central de la virtud ética de una manera clara. El criterio unificador está en la contemplación. Solo indirectamente podría plantearse que el tipo de instancia o relación focal de virtud ética y contemplación permite establecer entre ellas un tipo de relación preferencial, el tipo de racionalidad que muestran, lo que permitiría también a su vez, presentar a la virtud ética como fundante del resto de bienes. Pero Charles no articula esta posibilidad y, por lo tanto, la relación con el Sumo Bien kantiano resulta problemática de nuevo.

El problema de la relación entre los componentes de la felicidad vuelve a ser el eje en torno al cual gira la reflexión de Shields: la cuestión de los criterios de conmensurabilidad, o lo que es lo mismo, cómo la virtud ética puede convertirse en criterio fundante del resto de los bienes, que forman parte de la felicidad. Considera que la crítica aristotélica a la doctrina de las formas, priva a Aristóteles de poder articular una propuesta

¹² Anteriormente ya se habían avanzado interpretaciones de este tipo, siendo especialmente valiosa la de Weidemann (Weidemann, H. (2001), *Kants Kritik am Eudaimonismus und die platonische Ethik*, en: *Kant-Studien* 92 (1)).

¹³ La lectura de Charles en torno de los cinco primeros capítulos del libro I son realmente esclarecedores y permite dar cuenta de muchos de los problemas que se han planteado en la exégesis aristotélica, al considerar que se trata de una investigación hipotética abierta.

razonable sobre la conmensurabilidad de los distintos bienes. El fin último no podría por lo tanto convertirse en canon o criterio del resto. Partiendo del problema, que el propio Aristóteles muestra en 1096 b 27-30, la relación entre virtud y contemplación queda sin aclarar. La homonimia podría ser una solución, si la perspectiva aristotélica fuera exclusivamente funcional o teleológica, ejemplos del flautista o del zapatero en el argumento del *ergon*. Pero es que precisamente la crítica a Platón no se mueve en un contexto funcional o teleológico. Así, por ejemplo, la analogía entre la virtud y el placer como instancias de la contemplación no sería funcional, una es un caso de un tipo de razonamiento, mientras que el placer es la culminación afectiva de la perfección de la actividad. Aristóteles maneja, por lo tanto, diferentes perspectivas en su crítica a la teoría platónica, la categorial, la de los distintos tipos de ciencias, la del bien intrínseco. La crítica a la univocidad trae como consecuencia la eliminación de cualquier criterio de conmensurabilidad. Para Shields significa no haber fundamentado la analogía, que se plantea, pero que no se justifica. Si desde la perspectiva de Charles, la conexión con el planteamiento kantiano del Sumo Bien parece difícil, la reflexión de Shields la excluye totalmente, ya que no habría ningún criterio de medida entre la virtud ética y el resto de componente de la felicidad.

Si Shields cierra, indirectamente, la posibilidad de conectar ambas visiones, el primero que lo hace de una manera explícita, desde la óptica kantiana, es Barney. Destaca tres diferencias fundamentales entre el planteamiento kantiano y el aristotélico: 1- Mientras que en toda la filosofía antigua la felicidad es un estado objetivo, en Kant es un estado subjetivo. 2- Mientras que para la filosofía antigua la condicionalidad de la felicidad es interna, ya que la virtud es psicológicamente constitutiva de la felicidad, sea razón teórica o práctica; Kant habla de una condicionalidad interna solo en sentido normativo, ya que mantiene claramente que su relación es sintética. 3- Mientras que la ética aristotélica establece la posibilidad de realización de la felicidad en los márgenes de la inmanencia de la polis, Kant critica este optimismo “ingenuo”. Precisamente esta última diferencia, esta crítica de Kant al optimismo aristotélico, es la que culmina la reflexión de Frede en el primer artículo de esta compilación. Señala la autora alemana que Kant no la considera solo imposible sino que sobre todo la califica como no deseable.

Las diferencias expuestas por Barney marcan la difícil conciliación entre ambas concepciones. Sin embargo, su análisis pasa por alto que, aunque es cierto que la virtud ética es un componente interno de la felicidad, también es el canon externo del resto de componentes de la felicidad. Y lo es en un sentido muy próximo al kantiano. El problema es interno a la ética aristotélica y es, de nuevo, la difícil armonización del carácter absoluto de la virtud y su relación con la contemplación.

Más allá del análisis de las diferencias entre ambas visiones de la felicidad, Barney desarrolla un estudio sistemático de la concepción kantiana del Sumo Bien en la *Crítica de la Razón Práctica*. Se ocupa de la condicionalidad entre los dos componentes del Sumo Bien, virtud y felicidad, exponiendo y desmontando algunas de las explicaciones habituales de la misma. Se trata de una relación sintética conocida a priori, en la que la

felicidad no solo está condicionada por la virtud, sino que está fundada por la misma. Una clara muestra de una lógica interna del querer moral.

Concluye su artículo con una última e interesante conexión con el pensamiento antiguo, no con el platónico o con el aristotélico, sino con el de Hesíodo. Contemplando la argumentación kantiana del Sumo Bien más como una narrativa de ascenso que como una exposición lógica, señala que el propio Kant encuentra un paralelo entre su concepción del Sumo Bien y la exposición del papel de Zeus como juez en los Trabajos y los Días. Concepción criticada precisamente por Aristóteles.

Los tres artículos que cierran esta compilación no establecen ninguna conexión directa con la doctrina de la felicidad aristotélica, pero el artículo de Bader profundiza indirectamente en la heterogeneidad del planteamiento aristotélico y kantiano. Según la Crítica de la razón práctica, virtud y felicidad tienen fuentes propias, su relación es sintética y la condicionalidad de la segunda por la primera es en realidad una relación fundante y no arbitraria o casual. Precisa que la completa conformidad de las disposiciones con la ley moral no puede ser entendida de un modo intensivo sino de un modo extensivo. La santidad no podría ser situada en un punto de la serie de elecciones sino en el conjunto de la serie, en el conjunto de las elecciones como un todo. Esta perfecta conformidad no es exigida directamente por el imperativo categórico. La ley moral como principium diiudicationis y executionis no presupone el Sumo Bien; pero si éste no fuera posible la ley moral sería fantástica y dirigida a fines imaginarios. Es necesaria la posibilidad de esa incondicionada libertad, del reino de los fines, de la razón como un todo. La ley moral es ley de la razón, requiere coherencia, y sin la posibilidad de ese sistema universal de fines la coherencia se perdería. Concepción diametralmente opuesta a la aristotélica, ya que Aristóteles plantea una concepción intensiva de la virtud, que convertida en hábito garantiza la invulnerabilidad del carácter virtuoso, que se muestra en los límites de la vida en común de la polis.

El artículo de Sussman es el que menos permite establecer un diálogo con el planteamiento aristotélico, pero en cambio lo hace de manera muy profunda con el kantiano, especialmente con Bader y Barney. Rechaza los argumentos kantianos de la Crítica de la Razón Práctica y se centra en el análisis del Sumo Bien en la Religión dentro de los límites de la Razón. Criticando la interpretación normativa de las relaciones entre virtud y felicidad, única posible por otra parte, reivindica el rol motivacional, psicológico, del Sumo Bien. Sussman cree que su papel se evidencia cuando el individuo pasa del estado de naturaleza ético a la comunidad ética, de la realización moral individual a su realización colectiva. Si la comunidad moral no fuera posible, el individuo estaría amenazado constantemente por la presión del mal. La mera presencia de la virtud individual puede suponer una humillación al otro, por la superioridad del carácter moral del virtuoso. Solo en una comunidad ética y no política estos peligros pueden ser conjurados.

Timmermann vuelve a la Dialéctica de la segunda Crítica, centrándose especialmente en 146 y 147. Kant argumenta que la naturaleza nos ha dotado sabiamente al negarnos la posibilidad de conocer a Dios. El ocultamiento de Dios es precisamente lo que

abre la posibilidad de la moralidad. Si existiera dicho conocimiento teórico, el individuo movido por sus impulsos patológicos los conformaría a los mandatos divinos por mero interés. No se actuaría por deber, no tendría que fortalecerse la voluntad frente a las inclinaciones patológicas. Se reconocería la ley, pero ésta no se convertiría en motivo. Se cumpliría la norma por interés, cayendo en la heteronomía. Sin mencionar a Aristóteles esta posibilidad es absolutamente antitética con su concepción de la felicidad como contemplación, como ideal de conocimiento absoluto y perfecto, divino.

Esta compilación permite afrontar el problema del fin último aristotélico, del Sumo Bien kantiano, desde una pluralidad de enfoques bastante amplia. Permite entender los posibles puntos de conexión, sus limitaciones y el origen de sus profundas diferencias. Una lectura transversal de los distintos artículos recogidos en este volumen resulta iluminadora, ya que conectan las posibles similitudes y las profundas diferencias desde ópticas analíticas diversas. No obstante, se echa en falta un análisis más profundo de diferencias estructurales, que no tienen cabida en los artículos recogidos. No hay, por ejemplo, un análisis comparado entre la noción de virtud aristotélica y la presencia de esa noción en Kant, que desde luego no tiene nada que ver con la concepción de la misma como segunda naturaleza. No hay tampoco una apertura a posibles planteamientos del teleologismo práctico aristotélico desde una visión no esencialista, como *ratio cognoscendi*, lo que posibilitaría un cambio de perspectiva en la conexión con el papel de la virtud en la doctrina de la felicidad. A pesar de todo ello, tanto la selección temática de los artículos como la profundidad analítica de los mismos, representan no solo una aportación en la exégesis contemporánea de ambas propuestas éticas, sino sobre todo una perspectiva poco frecuente desde la que plantear sus posibles conexiones.

